

Neuroética y hermenéutica

En torno al debate de J.-P. Changeux y P. Ricoeur

EMILIO GARCÍA GARCÍA

Departamento de Psicología Básica. Procesos Cognitivos.

Facultad de Filosofía. Universidad Complutense. Madrid

«¿ERA RAZONABLE CONFRONTAR A UN CIENTÍFICO Y UN FILÓSOFO A PROPÓSITO DE LAS NEUROCIENCIAS, sus resultados, sus proyectos y su capacidad para sostener un debate sobre la moral, las normas o la paz? En el caso de la ciencia, había que afrontar los prejuicios de una opinión pública que de manera alternativa cree en ella, incluso le demuestra su entusiasmo, y desconfía de su dominio sobre la vida y su amenaza sobre el porvenir común. En el caso de la filosofía, había que superar el narcisismo de una disciplina que, replegada sobre su inmensa herencia cultural, vive sólo preocupada por su supervivencia y en general desinteresada de los progresos recientes de las ciencias». Así da comienzo el libro de J.-P. Changeux y P. Ricoeur *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*⁶¹³.

Changeux es un prestigioso investigador en neurociencia con una amplísima bibliografía, que es conocido por el gran público como el autor de *El hombre neuronal*⁶¹⁴. Ricoeur es un admirado filósofo que, en su obra *El Sí mismo como otro*⁶¹⁵, magistralmente recapitula su pensamiento para seguir planteando cuestiones de la máxima actualidad en diversos campos de las ciencias de la salud y las ciencias sociales, particularmente cuestiones éticas. Sobre estas cuestiones vamos a tratar en este trabajo, que se propone ofrecer algunas reflexiones a partir de la relectura del mencionado libro, quince años después de su publicación.

El libro de Changeux y Ricoeur recuerda otro diálogo de Popper y Eccles, publicado en 1977, con el título *El yo y su cerebro*⁶¹⁶. En 1974, K. Popper y J. Eccles se reunían con sus esposas, a quienes dedican el libro, como invitados a la Villa Serbelloni, un paradisíaco lugar a orillas del lago Como. Dedicaron sus días a redactar los capítulos del libro y a pasear dialogando sobre temas de filosofía y neurociencia⁶¹⁷.

Neurociencia, neuroética y filosofía

Changeux y Ricoeur se plantean la cuestión fundamental de las fuentes de los valores humanos, de la moral. Debemos buscar en el mundo de las ideas, de la filosofía, de la religión o, por el contrario, en las predisposiciones biológicas y el campo de la neurociencia, o más bien las aportaciones están en ambos dominios. Odile Jacob edita el libro en 1998, a finales de «la década del cerebro», cuatro años antes de la *Conferencia mundial sobre Neuroética*, patrocinada por la Fundación Dana, celebrada en San Francisco, en mayo de 2002⁶¹⁸. La conferencia convocó a neurocientíficos, expertos en técnicas de neuroimagen, bioética, derecho y humanidades, responsables políticos y representantes de los medios. En esta conferencia toma carta de naturaleza la *Neuroética* entendida en su doble acepción, como «ética de la neurociencia» que se ocupa de los problemas éticos, sociales y legales, asociados al desarrollo de las neurociencias y la aplicación de sus técnicas; el examen de lo que es correcto o no, lo bueno o malo en el tratamiento, perfeccionamiento o invasión no deseada y preocupante manipulación del cerebro humano; cuestiones éticas relativas al diseño

613. J.-P. CHANGEUX y P. RICŒUR, *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Barcelona: Península, 1999, p. 7. La edición original en francés tiene el título: *Ce qui nous fait penser: La nature et la règle*, Editions Odile Jacob, 1998. Traducción al inglés: *What makes us think? A neuroscientist and philosopher argue about ethics, human nature, and the brain*, Princeton, University Press, 2000. R. H. BLANK publicó una reseña de la obra en la revista: *The American Journal of Bioethics*, 2002, 2, 4, pp. 69-70.

614. J.-P. CHANGEUX, *El hombre neuronal*, Madrid: Espasa Calpe, 1987.

615. P. RICŒUR, *El Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, 1996.

616. K. POPPER y J. ECCLES, *El yo y su cerebro*, Barcelona: Labor, 1980.

617. E. GARCÍA GARCÍA, «El yo y su cerebro. 25 años después», en A. Rivadulla (ed.) *Hipótesis y verdad en ciencia*, Madrid: Editorial Universidad Complutense, 2004.

618. S. MARCUS, *Neuroethics: Mapping the field*, New York: Dana Press, 2003.

y ejecución de los estudios neurocientíficos; evaluación de los impactos éticos, legales y sociales derivados de dichos estudios. La otra acepción es la «neurociencia de la ética» que se propone investigar los sistemas neurales que están a la base de las intuiciones, juicios y comportamientos morales y dan cuenta de la conciencia, autoconciencia, yo, libertad, responsabilidad, la revolución afectiva, mente social, emociones, empatía, teoría de la mente⁶¹⁹.

La neurociencia de la ética se puede considerar como neuroética básica: pretende comprender quienes somos, cómo pensamos y sentimos, qué nos motiva, por qué hacemos y reaccionamos, por qué desarrollamos las estructuras sociales y culturales. Conocer la organización funcional de nuestros cerebros, su evolución y creaciones nos ayudará a comprender nuestra identidad personal, nuestros deseos y proyectos, nuestros pensamientos y comportamientos. La ética de la neurociencia sería una neuroética aplicada: plantea analizar las implicaciones, oportunidades y riesgos que conllevan las investigaciones en neurociencia, neuroimagen, neurofarmacología, mejoramiento cerebral⁶²⁰. La publicación de Changeux y Ricœur se sitúa propiamente en el campo neuroético, años antes de que se acuñara tal denominación.

J.-P. Changeux es un neurocientífico que a nivel teórico y experimental ha estudiado los mecanismos y procesos más elementales de la estructura y funcionamiento del sistema nervioso y muy particularmente del cerebro humano. Ha pretendido explicar y comprender el cerebro del hombre desde los niveles más elementales, los niveles microscópicos moleculares. Pero también ha tenido presente el objetivo de comprender las funciones mentales más elevadas, que tradicionalmente han sido temas filosóficos como el pensamiento, el lenguaje, la afectividad, la ética, la estética⁶²¹.

El término de *neurociencia* es relativamente reciente. La *Society for Neuroscience*, la asociación pionera y más representativa de neurocientíficos se fundó en 1970. Los científicos dedicados al estudio del sistema nervioso procedían de disciplinas distintas como matemáticas, física, química, biología, medicina, psicología. La revolución de la neurociencia aconteció cuando estos científicos cayeron en la cuenta de que los mejores planteamientos para comprender la estructura y el funcionamiento del cerebro eran los enfoques interdisciplinarios, procurando nuevas perspectivas, metodologías y síntesis teóricas. El campo de la neurociencia es muy amplio y comprende muy diversas especialidades, si bien todas tienen un enfoque y objetivo común, la investigación del sistema nervioso. La comprensión de cómo funciona el sistema nervioso y particularmente el cerebro requiere conocimientos sobre infinidad de hechos y múltiples niveles, desde la estructura de la molécula, las propiedades químicas y eléctricas de las neuronas, el condicionamiento clásico de Pavlov y el condicionamiento operante de Skinner, hasta los procesos mentales, cognitivos y afectivos del ser humano, el comportamiento moral y el sentido estético⁶²².

En la neurociencia se distinguen hoy varios niveles de análisis, que en orden ascendente de complejidad comprenden el nivel molecular, celular, de sistemas, conductual y mental⁶²³. La neurociencia molecular estudia la gran complejidad molecular del sistema nervioso y las diversas moléculas que lo componen y desempeñan distintas funciones en el cerebro: mensajeros que permiten que las neuronas se comuniquen entre sí, centinelas que controlan los materiales que entran o salen de las neuronas, conductores que dirigen el crecimiento de las neuronas y archiveros que registran y conservan las experiencias vividas. La neurociencia celular presta atención al estudio de cómo todas estas moléculas trabajan juntas suministrando a las neuronas sus propiedades especiales. Cuestiones planteadas a este nivel son: los tipos diferentes de neuronas y sus funciones, la influencia de unas neuronas sobre otras, los procesos de neurogénesis y sinaptogénesis. La neurociencia de sistemas estudia los circuitos y redes neuronales complejos que llevan a cabo una función común, por ejemplo, visión, movimiento, lenguaje. Por esta razón podemos hablar del sistema visual, del sistema motor, etc., cada uno de los cuales posee su propio sistema diferente de redes neuronales. En este nivel de análisis los neurocientíficos estudian cómo los diferentes circuitos neuronales analizan la información sensorial, forman las percepciones del mundo, ejecutan movimientos, toman decisiones y comunican.

619. Las publicaciones de M. GAZZANIGA pueden ser representativas de las dos dimensiones de la neuroética: M. GAZZANIGA, *El cerebro ético*, Barcelona: Paidós, 2006; M. GAZZANIGA, *Qué nos hace humanos?*, Barcelona: Paidós, 2010.

620. Para más información sobre la neuroética se puede consultar: J. ILLES, *Neuroethics*, Oxford: University Press, 2006; N. LEVY, *Neuroethics*, N. Cork: Cambridge University Press, 2007; B. BAERTSCHI, *La neuroéthique. Ce que les neurosciences font à nos conceptions morales*, Paris: Editions La Découverte, 2009; K. EVERS, *Neuroética. Cuando la materia se despierta*, Madrid: Katz Editores, 2010; A. CORTINA, *Neuroética y Neuropolítica, sugerencias para la educación moral*, Madrid: Tecnos, 2011.

621. J.-P. CHANGEUX, *Sobre lo verdadero, lo bello y el bien. Un nuevo enfoque neuronal*, Madrid: Katz Editores, 2010.

622. E. GARCÍA GARCÍA, «Teoría de la mente y ciencias cognitivas», en L. Feito (ed.), *Nuevas perspectivas científicas y filosóficas del ser humano*, Madrid: Universidad Comillas, 2007.

623. Como manuales básicos de neurociencia se puede consultar: M. BEAR, B. CONNORS y M. PARADISO, *Neurociencia*, Barcelona: Masson, 1998; E. KANDEL, J. SCHWARTZ, y TH. JESSELL, *Neurociencia*, Madrid: Prentice Hall, 2000.

La neurociencia conductual estudia los diversos sistemas neurales que, funcionando juntos, producen conductas más o menos integradas. Así los diferentes sistemas de memoria y sus trastornos como amnesias, la actividad lingüística y las afasias, el sueño y sus alteraciones. La neurociencia mental, denominada más frecuentemente como neurociencia cognitiva, plantea los desafíos más problemáticos hoy de la neurociencia, como son el estudio de los mecanismos y procesos neuronales que están a la base de los niveles superiores de la actividad mental humana, como son la conciencia de sí mismo, el lenguaje, la imaginación, la afectividad, la libertad, el sentido estético, el comportamiento moral. En este nivel de la neurociencia es donde más propiamente se plantean las cuestiones de neuroética.

P. Ricœur plantea el diálogo o debate con Changeux reconociendo de entrada una diferente aproximación al fenómeno humano, fruto de la formación específica del filósofo y del científico, pero movido por el deseo compartido de, si no de resolver las divergencias ligadas a esa diferencia inicial de perspectiva, sí al menos de elevarse a un nivel tal de argumentación que las razones de uno puedan ser plausibles para el otro, es decir, dignas de ser defendidas en un intercambio dominado por el signo de una ética de la discusión. Expone a continuación su posición inicial, reivindicando una de las corrientes de la filosofía europea, que se caracteriza con una diversidad de epítetos, como una filosofía reflexiva, filosofía fenomenológica, filosofía hermenéutica. La primera acepción de reflexividad se refiere al movimiento por el cual el espíritu humano trata de recuperar su poder de actuar, de pensar, de sentir, poder de algún modo asfixiado y disperso entre los saberes, las prácticas y los sentimientos que lo exteriorizan con relación a sí mismo. Jean Nabert es el representante emblemático de esta primera rama de una corriente común.

La segunda acepción —fenomenológica— designa la ambición de ir «a las cosas mismas», es decir, a la manifestación de cuanto aparece en la experiencia más despojada de todas las creaciones heredadas de la historia cultural, filosófica y teológica. Al contrario de la corriente reflexiva, ese interés conduce a poner el acento en la dimensión intencional de la vida teórica, práctica, estética, etc., y a definir toda consciencia como «consciencia de...». Husserl es el representante de esta corriente de pensamiento.

La tercera acepción —hermenéutica—, heredera del método interpretativo aplicado en principio a los textos religiosos (exégesis), a los textos literarios clásicos (filología) y a los textos jurídicos (jurisprudencia), hace hincapié en la pluralidad de interpretaciones relacionadas con lo que podemos denominar la lectura de la experiencia humana. Bajo esta tercera forma, la filosofía pone en tela de juicio la pretensión de cualquier otra filosofía de estar libre de presupuestos. Los máximos representantes de esta tercera tendencia son Dilthey, Heidegger y Gadamer. P. Ricœur adopta el término genérico de fenomenología para designar, en su triple dimensión, —reflexiva, descriptiva, interpretativa— la corriente filosófica en la que se sitúa⁶²⁴.

Para Changeux los avances espectaculares en las ciencias cognitivas y en la neurociencia llevan a reconsiderar la cuestión fundamental de lo que se ha denominado el problema mente-cuerpo, cerebro y cognición, planteando la posibilidad de acceder hoy a una visión más unitaria y sintética de lo que antes estaba reservado al dominio de la filosofía, cuando no a la religión, y de los conocimientos contemporáneos sobre la estructura y funciones del cerebro. ¿Puede legítimamente un neurobiólogo interesarse en los fundamentos de la moral, y, recíprocamente, puede el filósofo encontrar materia de reflexión, y por qué no de enriquecimiento, en el campo de la neurociencia? ¿Debe de mantenerse la distinción fundamental entre «lo que es» y «lo que debe ser», entre el conocimiento científico y la regla moral o, por el contrario, podemos enriquecer la reflexión ética a partir de nuestro conocimiento del cerebro y sus funciones superiores, e interrogarnos sobre las relaciones entre norma y naturaleza?

P. Ricœur replica desde lo que denomina «dualismo semántico de los discursos sobre el cuerpo y el cerebro». Según su tesis los discursos sostenidos en uno y otro ámbito proceden de dos perspectivas heterogéneas, no reductibles la una a la otra, ni derivables una de otra. En un discurso se trata de neuronas, de conexiones neuronales, de un sistema neuronal; en el otro se habla de conocimiento, de acción, de sentimiento, es decir, de actos o de estados caracterizados por intenciones, motivaciones, valores. Lo mental vivido implica lo corporal, pero en un sentido del término cuerpo irreducible al cuerpo-objeto tal y como se conoce en las ciencias objetivas. «Al cuerpo objeto se opone semánticamente el cuerpo vivido, el cuerpo propio, mi cuerpo desde el que hablo, tu cuerpo (a quien me dirijo), su cuerpo (a él o ella, a quienes cuento la historia). Así pues, el cuerpo figura dos veces en el discurso, como cuerpo-objeto y como cuerpo-sujeto, mejor, cuerpo-propio, pues el cuerpo es también el de otros... no veo transición posible de un orden del discurso al otro; o bien hablo de neuronas, etc., y estoy en un cierto lenguaje, o bien hablo de ideas,

624. J.-P. CHANGEUX y P. RICŒUR, *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Barcelona: Península, 1999, p. 12.

de acciones, de sentimientos y los remito a mi cuerpo con el que mantengo una relación de posesión, de pertenencia»⁶²⁵.

Changeux argumenta sobre los diferentes niveles de complejidad desde la organización microscópica y molecular, pasando por la neurona y las redes neuronales, hasta los procesos mentales y comportamentales. Tal argumentación es reconocida por Ricœur como no reduccionista, quien respecto al *naturalismo* o aplicación de la teoría evolucionista a la moral escribe: «Estoy dispuesto a defender la posición siguiente: reconocer la importancia de la idea de las disposiciones biológicas, mucho más de lo que lo harían los moralistas de tipo kantiano. Lo que yo denomino ética, mejor que moral, con sus leyes y prohibiciones, está para mí muy enraizado en la vida, aunque no pueda eludir el momento del paso a la norma». Este paso a la norma resulta obligado porque la evolución nos ha dejado a la intemperie, con predisposiciones a la comunidad y altruismo, pero también están presentes violencias, guerras, asesinatos. De ahí que sea precisa la norma para hacer prevalecer la paz sobre la guerra. La cuestión fundamental que se plantea en el debate consiste en examinar en qué medida se puede enraizar lo normativo en la evolución biológica y en la historia cultural de la humanidad. ¿Podemos elaborar una nueva ética que, con Darwin, sostenga que las normas morales elaboradas por el hombre, y que se desarrollan en las sociedades humanas, prolongan y extienden gracias a los procesos de aprendizaje y socialización los «instintos sociales» de simpatía que tienen su origen en la evolución de las especies?

Para Changeux, la evolución nos ofrece un hombre que posee no sólo el «sentido moral», sino también todas las predisposiciones a la evaluación moral necesaria para la deliberación ética. Ricœur matizará: «volviendo a las condiciones que Darwin reúne (simpatía, memoria, sentimiento, hábito y sobre todo lenguaje), podemos decir perfectamente que partimos de esas disposiciones, pero que hemos ascendido primero para seguir a continuación la vía del descenso: así es como usted puede decir, siguiendo a Darwin, que la regla de oro encuentra su origen en la evolución moral que releva a la evolución biológica. Yo interpretaría más bien “encontrar como buscar”, busco lo que en la evolución biológica prepara la regla de oro. Pero he formulado primero la regla de oro siguiendo a los sabios más grandes de la humanidad».

La evaluación es la confrontación de lo mejor con lo menos bueno. Changeux caracteriza «el juicio moral con deliberación» como simulación de acciones virtuales o evaluación interna de objetos mentales en referencia constante al mundo exterior, a uno mismo, al recuerdo de experiencias anteriores, a la reglas morales y a las convenciones sociales interiorizadas. Ilustra su posición con las investigaciones neuropsicológicas de A. Damasio y otros, con pacientes con lesiones cerebrales que se entregan a interminables deliberaciones entre las opciones posibles, sin poder decidir lo que les interesa, y cuando finalmente deciden es al azar. Carecen pues de los mecanismos de evaluación y selección de respuestas, mientras tienen preservadas sus capacidades intelectuales. Tal déficit viene dado por una alteración de lo que Damasio denomina «marcador somático» que evalúa lo agradable o desagradable de las consecuencias previsibles de las acciones, así como la capacidad para diferir la satisfacción de un deseo. Tales capacidades están a la base de toda conducta ética⁶²⁶.

La reflexión de Ricœur se sitúa en otro nivel poniendo en valor la reflexión filosófica de moralistas, la literatura, la novela, afirmando la autonomía de la fenomenología en relación a la neurociencia. Pero también reconoce Ricœur: «Es cierto que no estamos completamente privados de todo tipo de transiciones entre la última escala de la evolución biológica y el primer nivel de afirmación ética de uno mismo y de la norma. La transición principal que nos ocupa a ambos es la de la disposición. La hemos encontrado ya en el marco de la discusión epistemológica. He insistido entonces en que la experiencia, que concibo como una *experiencia epistemológica integral*, no comporta solamente la idea de representación, que ha dominado el análisis de la percepción, de la memoria, de la imagen y del concepto, sino también la de capacidad, cuyo equivalente biológico es la idea de disposición. En mi terminología yo privilegio la noción de capacidad y la extiendo hacia el plano de la antropología filosófica, con la noción de hombre capaz: ¿qué puedo hacer? ¿Qué es lo que no puedo hacer?»⁶²⁷.

A juicio de Ricœur resulta chocante la discordancia entre el establecimiento del proyecto ético por parte del hombre y su ausencia en el plano de la evolución; la distancia entre la ausencia de orden visible en la

625. J.-P. CHANGEUX y P. RICŒUR, op. cit., pp. 22-27.

626. La teoría del marcador somático se puede ver en: A. DAMASIO, *El error de Descartes*, Madrid, Drakontos, 1996; A. DAMASIO, *La sensación de lo que ocurre*, Madrid: Debate, 2001; A. DAMASIO, *En busca de Spinoza*, Barcelona: Crítica, 2005; A. DAMASIO, *Y el cerebro creó al hombre*, Barcelona: Destino, 2010.

627. J.-P. CHANGEUX y P. RICŒUR, op. cit., pp. 197-198.

naturaleza viva y nuestra instancia de coordinación de un orden pacífico entre los humanos. Ejemplifica un aspecto importante de esta discordancia con mención a Darwin y Freud. «Darwin no deja de censurar la arrogancia del hombre, que se pretende el fin y la coronación de la evolución. Freud lo repite al señalar las tres heridas infringidas al narcisismo por el heliocentrismo, el evolucionismo y, a partir de él, el psicoanálisis. De acuerdo. Pero, ya a propósito de la primera herida, los sabios han visto siempre el sol por encima de la tierra, y la tierra como el lugar de sus raíces y de sus sepulturas; de ahí el término mismo de humildad. A propósito de la evolución, nos vemos forzados a desprendernos juntos de la arrogancia que denunció Darwin con la apreciación de nosotros mismos como autores responsables de nuestros actos. El psicoanálisis no ignora esta paradoja: si bien es cierto que no somos dueños de nuestra propia casa, como dice muy bien Freud, podemos no obstante aplicarnos al trabajo del recuerdo y de la aflicción. Yo hablaría en ese mismo sentido del trabajo de aflicción que hay que continuar en relación a la arrogancia del hombre, confrontado a la dispersión y profusión de la vida. Pero el conocimiento mismo, el acto de conocimiento por el cual adquirimos conciencia de esta situación, está sostenido por un precepto ético poderoso, que el propio Kant enunciaba así: *sapere aude* ¡atrévete a saber! Nos encontramos pues en una situación de enorme distancia entre la pérdida de la arrogancia y la audacia de saber».

Al analizar el desarrollo de la normatividad, Ricœur distingue dos usos de los términos *origen* o *fundamento*. Así origen se puede entender en el sentido de antecedente o descendencia en palabras de Darwin (ésta es la acepción que emplea Changeux), pero también en el sentido de justificación o legitimación. Desde esta perspectiva, el término origen no significa lo mismo en la fenomenología o en la teoría de la evolución. Algo similar ocurre con el término fundamento, que a su vez puede significar dos cosas, fundamento de un edificio, capas inferiores, substrato, base, y por otra parte, legitimación, y en este segundo caso estamos ante una nueva problemática, que no es ya propia de la teoría evolucionista, en saber cómo han evolucionado las especies vivas hasta nosotros, sino cómo la especie humana debe actuar y comportarse. La gran diferencia entre el mundo humano y el mundo animal, a juicio de Ricœur, es que el mundo animal está de algún modo regulado por su dotación genética y epigenética, mientras que no sucede lo mismo en el mundo humano. Se refiere de nuevo a Kant, que en su *Antropología desde un punto de vista cosmológico* establece como diferencia entre la dotación natural del hombre y su tarea moral y política, el hecho de que la naturaleza nos ha dejado abandonados con sus dotaciones y disposiciones, y que sólo a nosotros nos corresponde cargar con todo para una actividad estructuradora de naturaleza normativa. La noción de origen cambia de sentido y en Kant pasa a ser un a priori normativo, imperativo fundamental: «actúa de tal modo que pueda ser considerada como una ley universal»⁶²⁸.

2. Niveles del proceso normativo

Ricœur acepta expresamente que uno de los problemas nuevos de la ética contemporánea, en relación a la ética antigua, es el de establecer una sinergia entre las predisposiciones altruistas y las normas. Pero también afirma que, para conseguir la paz entre los hombres, hace falta mucho más que disposiciones, otro tipo de dispositivo, si se puede hablar así, en particular dispositivos institucionales. El proyecto ético reposa en una elección realizada entre las disposiciones heredadas de nuestros ascendientes. Esta elección descansa en una evaluación, en una preferencia, que pone en juego todo lo que pensamos de la humanidad, a saber, que es mejor estar en paz que en guerra.

Changeux acepta la necesidad de introducir lo normativo, es decir, de producir reglas que limiten el campo de las conductas posibles (forma negativa) o designen una conducta definida ante determinadas circunstancias (forma positiva), pero propone una explicación en el marco de una teoría evolucionista, que incorpore también la evolución cultural. Y así, en el análisis de las reglas de conducta, distingue tres niveles, el nivel del individuo, el nivel de las relaciones interpersonales en una comunidad cultural particular, y el nivel de la humanidad. En el nivel individual sitúa la supervivencia del individuo y la perpetuación de la especie como causas primeras, a las que ningún ser humano puede escapar. Nuestro cerebro contiene sistemas de neuronas comprometidos en las grandes funciones vitales de supervivencia y reproducción. Los filósofos coinciden con los biólogos sobre ese principio fundador. En efecto, para Spinoza, «el esfuerzo de un ser para conservarse es el primero y único fundamento de la virtud». Es el esfuerzo por perseverar, el *conatus*.

628. E. KANT, *Antropología*, Madrid, Alianza, 1991.

Para Jonas, «el imperativo de que haya una humanidad es el primero» y se prolonga por la conminación de que «ésta prosiga de manera permanente en el futuro»⁶²⁹. En un nivel más elevado, encontramos el deseo, la esencia del hombre, movimiento dinámico hacia la obtención de un objeto singular y que, cuando se concreta, produce el sentimiento de alegría. Más concretamente, bajo el término «armonía afectiva», se puede agrupar aquello que en el individuo tiende a atenuar el dolor y el sufrimiento y a favorecer la satisfacción del deseo. A este respecto, cabe destacar que las Cuatro Verdades de la enseñanza de Buda son del orden de una auténtica fisiología del dolor. La armonía afectiva podrá incluir, en un nivel de representaciones mentales más elevado, lo que Aristóteles y luego Ricœur llaman «la vida buena».

El segundo nivel es la sociabilidad o las relaciones interpersonales en una comunidad cultural. La capacidad de juzgar propia del cerebro humano no sólo se refiere conscientemente o no a los valores individuales de supervivencia, de armonía afectiva y de buena vida. La especie humana es igualmente una especie social con determinadas predisposiciones al nexo social como inhibición de la violencia, empatía, cooperación. Pero la percepción del sufrimiento del otro y de sus deseos, aun cuando haya simpatía, no conlleva necesariamente una acción destinada al consuelo. La crueldad intencional es efectivamente posible. La violencia puede instalarse. Al desestabilizar el grupo social se pone en peligro la supervivencia de los individuos y su equilibrio afectivo. La búsqueda inmediata de placer o la eliminación rápida del sufrimiento puede acarrear violencia, y es conveniente diferirlo en beneficio de un bien común.

La elaboración de las normas de vida colectiva resulta indispensable. Esta producción de normas garantizará la conexión del deseo individual y de lo normativo colectivo. La selección de sistemas de valores morales adaptará las predisposiciones naturales, propias del homo sapiens, a un estado dado de la evolución cultural del grupo social. Esta síntesis normativa armonizará de un modo provisional y siempre revisable las tres historias que se enlazan a nivel cerebral: evolución de las especies, historia personal y, por último, historia social y cultural de la comunidad a la que el sujeto pertenece. Las normas ideadas por la humanidad a lo largo de su historia recurren naturalmente a la inhibición de la violencia y a la simpatía, en el contexto de una evolución cultural permanente: «la extensión de la simpatía y la supresión de la violencia podrán, pues, constituir el material en bruto de una normatividad fundacional universal de las morales humanas».

En los diversos contextos históricos y culturales de la evolución humana reciente se desarrolla una normatividad común, que no es simplemente de carácter ético, sino que se encuentra asociada a sistemas simbólicos de representación propios de religiones o filosofías. El cristianismo en Europa y el budismo en Extremo Oriente ofrecen ejemplos de esta normatividad común en el seno de un grupo cultural concreto, cuya armonía reposa en una conciliación entre las disposiciones espontáneas de simpatía y las miradas hacia el otro, en el marco de la historia del grupo social y de sus condiciones de vida.

En el tercer nivel está la humanidad. Actualmente asistimos a una universalización de la comunicación, a pesar de las diferencias culturales fundamentales. En estas condiciones vemos aparecer conflictos entre el poder simbólico de las convenciones religiosas o filosóficas, por un lado, y las obligaciones éticas fundamentales por otro. Hay conflicto, pero sobre todo confusión entre estas obligaciones éticas y las convicciones triviales, como llevar barba, mantilla o sombrero, los hábitos alimenticios, rituales, etc. «Estos sistemas de representación simbólica, principalmente religiosos, están en el origen de conflictos muy graves en múltiples situaciones históricas o actuales, y con mucha frecuencia algunas convicciones sociales circunstanciales prevalecen sobre las obligaciones morales fundamentales que yo no vacilaría en calificar de naturales y universales [...] En este estadio, el ciudadano humanista y pacifista que me gustaría ser puede confiar en que los progresos del conocimiento, especialmente de las ciencias del hombre y de la sociedad, contribuyan a elevar el debate por encima de cualquier tentativa hegemónica de un sistema de creencias sobre los demás. Algunas investigaciones deberían permitirnos distinguir de manera objetiva la parte de imaginario, del mito, de lo contingente, presente en cada tradición cultural, del corpus de sentimientos morales propios a la especie humana. ¿Por qué impedirle a la ciencia que nos ayude a comprender cuáles son los mecanismos éticos fundamentales por los que debe mantenerse la universalización? Ese contingente de objetividad nos ayudará, por el contrario, en el esfuerzo por pensar la ética, con John Rawls y Jürgen Habermas, no ya en términos de comunidad cultural particular, sino de teoría de la sociedad que concierne a la totalidad de la especie humana, cualesquiera que sean las pertenencias culturales y las familias de pensamiento. En efecto, para Habermas, «el buen acuerdo, tanto para las cuestiones teóricas como para las cuestiones de moral práctica, no podría obtenerse por la fuerza del razonamiento deductivo o por la

629. H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, Barcelona: Herder, 1995.

interpretación de pruebas empíricas», sino por una actividad comunicacional extensiva de deliberaciones individuales por las que integrantes de procedencias culturales distintas llegan a ponerse de acuerdo en un proyecto de acción *razonable*»⁶³⁰.

Rawls, después de Kant, distingue *razonable* de *racional*. Las personas racionales dirigen sus acciones guiados por la inteligencia, mientras que las personas razonables hacen algo más: tienen en cuenta para sus acciones el bienestar de los demás y completarán la noción de una justicia igual para todos con aquella otra de una cooperación social imparcial y aceptable para el conjunto de la sociedad y garante de la paz. Este llamamiento colectivo a lo razonable extiende el debate ético más allá de las barreras culturales y de las convenciones sociales⁶³¹.

Vivimos en un mundo donde la multiplicidad y diversidad de culturas, filosofías y creencias religiosas parecen ensombrecer la visión optimista y armónica de una humanidad en paz. La huella epigenética precoz del cerebro del niño que dejan las convenciones de la comunidad cultural en la que vive vuelve, de manera sorprendente, el sentimiento de pertenencia cultural y particularmente religioso, extremadamente intenso y estable. La existencia de convenciones morales diferentes parece oponerse a la expresión de imperativos morales comunes a la humanidad. La alternativa de una moral universal impuesta por unos pocos, aun cuando tengan las mejores intenciones, al resto de la humanidad parece igualmente inaceptable, habida cuenta de la amenaza totalitaria y el ataque contra las libertades individuales que representa. A menos que, con Rawls y Habermas, nos esforzáramos en pensar la ética ya no en términos de comunidad cultural particular, sino de teoría de la sociedad que involucra a la especie humana en su conjunto⁶³².

«Una actividad comunicacional extensiva de las deliberaciones individuales ofrece a los participantes de orígenes culturales distintos los medios para enfrentarse y, si tienen buena voluntad, a ponerse de acuerdo para coordinar, en buena inteligencia, sus planes de acción. Esta teoría de la discusión cultural, que llamo controversia ética, se complementa con un principio de universalización inspirado en Kant y en la teoría de la descentración del desarrollo psicológico del niño desarrollada por Piaget y Kohlberg. Ese llamado colectivo a lo razonable, que incluye no solo la racionalidad de la argumentación, sino también la preocupación por el bien común en el plano de la especie humana, de la humanidad, extiende la controversia ética más allá de las barreras culturales y las convenciones sociales»⁶³³.

La multiplicidad de opiniones y convicciones cumplirá un papel crítico en la controversia ética como «generador de diversidad mental», que contribuirá a la innovación ética, a la invención y selección de normas, más adaptadas y adaptables que las anteriores. Como sustituto cognitivo de la violencia física, la controversia ética debería poder cumplir un papel central en la elaboración de una normatividad aceptable y revisable en el plano de la humanidad. Al acercar al individuo (con su diversidad) a la especie (con su unidad) la controversia ética extendería y, progresivamente, reemplazaría, a nivel epigenético, la selección grupal.

Ricœur contesta a la pormenorizada exposición de Changeux con observaciones y reservas. Así, en el nivel más elemental del esquema evolucionista de supervivencia del individuo y de la especie, observa que, desde el *conatus* de Spinoza al imperativo de responsabilidad de Jonas, el proyecto de supervivencia de la humanidad se sostiene por unas reglas de prudencia ante los riesgos y peligros. «La supervivencia pasa a ser entonces un imperativo moral y político. Podemos hablar, como usted hace, de reglas morales de supervivencia. Pero son precisamente reglas, aunque cambien de contenido, como lo demuestran los ejemplos que usted da. Su condición formal de regla es no obstante distinta de un simple deseo de supervivencia, donde la suerte del individuo y de la especie se diferencian aún escasamente. Salvo esta reserva, que no debe menospreciarse, estoy de acuerdo con su primera fase»⁶³⁴.

Para Ricœur está presente en todo el debate un equívoco en el significado de la palabra *vida*. Por un lado designa el referente básico de la biología como ciencia. La vida en este sentido es aquello que se estudia en las ciencias biológicas. Otro sentido es el presente en los filósofos y moralistas como Aristóteles cuando habla del *buen vivir*. Es el sentido más corriente del término, igual que cuando hablamos de la vida que llevamos o de la manera de enfocar nuestra vida. Este empleo pasa a ser filosófico cuando tratamos de jerarquizar los géneros de vida. Interviene entonces un factor de preferencia, de evaluación, el hecho de

630. J.-P. CHANGEUX, y P. RICŒUR, op. cit., p. 219.

631. J. RAWLS, *El liberalismo político*, Barcelona: Grijalbo, 1996.

632. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus, 1987.

633. J.-P. CHANGEUX, *Sobre lo verdadero, lo bello y el bien. Un nuevo enfoque neuronal*, Madrid: Katz Editores, 2010, p. 82.

634. J.-P. CHANGEUX, y P. RICŒUR, op. cit., p. 209.

valer más o menos, que no está contenido en el uso del término científico. La palabra vida tiene aquí un sentido distinto al de ser objeto del conocimiento científico de la vida.

En el nivel de sociabilidad, de relaciones interpersonales, Ricœur sitúa la exigencia de complementar y armonizar el deseo del *buen vivir* con ese otro del vivir bien, con los demás, en instituciones justas. Las normas ideadas por los hombres a lo largo de su historia en las distintas culturas, las reglas de oro, en su diversidad de formulaciones, nos sitúan en el nivel de humanidad, pero son un punto de llegada en la evolución porque es un punto de partida en la reflexión moral. Es un punto de partida en la medida en que la idea de otro debe concebirse con toda la fuerza de una alteridad que prescribe la responsabilidad. El paso de las relaciones interpersonales al ámbito de la humanidad, Ricœur lo conceptualiza de modo muy diferente a Changeux. La regla de universalización es un a priori. La derivación naturalista no es suficiente. Puede encontrarse un soporte en algunas predisposiciones naturales pero la perspectiva fundamental de la ética es liberar la bondad. Hay una discontinuidad fundamental entre la evaluación por el placer y el dolor, lo agradable y lo útil y la evaluación propiamente moral. Y precisamente a partir de esa discontinuidad podemos mirar atrás y preguntarnos si a lo largo del trayecto recorrido no hay algún rasgo que anticipe ya el paso a la norma. Los sentimientos altruistas pueden ser disposiciones naturales hacia el proyecto de justicia y de bondad, pero no una justificación. Y es que el principio de justificación no puede coincidir con la fuerza de la motivación.

Para la fenomenología de la experiencia moral de Ricœur, lo biológico es un nivel entre otros, ciertamente un *nivel de fundación*, pero no en el sentido de fundamento, de legitimidad, sino en el sentido de las bases de un edificio. Debe haber un subsuelo para poder construir encima, pero la comprensión del subsuelo no nos proporciona la comprensión de la construcción. Está por una parte lo biológico como inclusivo, que es lo biológico del científico, y por otra parte lo biológico como un nivel de la experiencia moral.

3. Conflictos culturales y ética universal

En el último capítulo, el debate se centra en la ética universal y los conflictos culturales. La cuestión que se plantea es la posibilidad de formular una ética de intención universalista en un mundo dominado por los conflictos culturales y especialmente por los conflictos religiosos; si podemos construir un proyecto ético que vaya más allá de las diferencias culturales y sea democráticamente aceptado. Estos conflictos, en su mayoría políticos, están enraizados en diferencias culturales y en particular en diferencias religiosas. Por otra parte, siguen muy presentes los conflictos entre las aportaciones de la investigación científica, y lo que predicen algunas de las grandes religiones en nombre de la moral. Los avances en los conocimientos neurocientíficos, biológicos y médicos, es un deber moral: la ciencia está para ayudar al hombre a sobrevivir y vivir mejor. Pero en esta cuestión también contrasta la postura cristiana de Ricœur con la atea de Changeux. Para Ricœur el cristianismo no implica tanto una respuesta unívoca a los problemas sobre la salud pública, como la manera responsable de conducir su vida privada, personal y familiar. Reprocha a la Iglesia, y particularmente al Vaticano y sus encíclicas, la denegación del juicio de sabiduría responsable, para que cada persona decida en su fuero interno.

Ricœur ve en toda religión la pretensión de dar una respuesta humana a una interpelación que procede de algo supra humano, de algo *fundamental* y escribe: «Mi problema es el siguiente: pertenecer a una tradición religiosa es pertenecer a una lengua y admitir a la vez que esa lengua es mi lengua, y que no puedo en principio acceder al lenguaje más que a través de ella. Si no conozco otras lenguas, mi lenguaje es el límite del mundo, pero también mi visión religiosa es el límite de lo religioso. Por lo tanto, creo que es un gesto de gran cultura y de gran modestia religiosa comprender que mi acceso a lo religioso, por fundamental que sea, es un acceso parcial, y que otros, por otras vías, acceden a ese fondo. Le propongo una comparación que hago a menudo, estoy en la superficie de una esfera fragmentada en diferentes lugares religiosos. Si trato de recorrer la superficie de la esfera, de ser ecléctico, nunca encontraré el universal religioso porque estaré haciendo sincretismo. Pero si profundizo suficientemente en mi tradición, traspasaré los límites de mi lengua. Para ir hacia lo fundamental que otros alcanzan por otras vías, recorro la distancia con los demás a través de la dimensión de la profundidad. En la superficie la distancia es inmensa, pero si profundizo me aproximo al otro que hace el mismo camino»⁶³⁵.

635. J.-P. CHANGEUX, y P. RICŒUR, op. cit., pp. 247-248.

Respecto al supuesto universal de las religiones que se podría caracterizar como *paz religiosa*, Ricoeur ve en el horizonte esa paz como un reconocimiento mutuo entre lo mejor del cristianismo y del judaísmo, lo mejor del islam y del budismo, etc., siguiendo la enseñanza del aforismo según el cual la verdad reside en el fondo. Tiene la esperanza de un cierto reconocimiento mutuo entre las religiones por el que cada una renuncie a decir que es la única verdad, confíe sólo en estar en la verdad, reconozca de igual modo que hay una parte de verdad fuera de ella y acepte esta difícil dialéctica: lo fundamental pasa también por otras lenguas. Sólo un reconocimiento mutuo de las diferentes lenguas de lo religioso puede valer para el reconocimiento de algo fundamental más allá de sus múltiples expresiones.

Argumenta Changeux que un auténtico ecumenismo laico no debe limitarse a las religiones, máxime cuando las sociedades son cada vez menos creyentes, sino incluir a todas las personas que no tienen religión. Es preciso tratar de comprender las razones por las que existieron y existen las religiones, por qué se desarrollaron y a qué problemas respondieron y responden hoy. «El naturalista sabe que la interiorización de las creencias religiosas incorpora marcas epigenéticas que pueden variar de manera circunstancial, de una persona a otra. Conocedor de la estabilidad de esas marcas neuronales y de su fuerte componente emocional, no pretenderá convencer, sino comprender las dificultades que supone esa estabilidad. Deberá cargarse de paciencia, de buena voluntad y de tolerancia. Señalará igualmente que las religiones junto al tesoro de sus textos sagrados, conservaron mil proverbios, fábulas, cuentos y parábolas, recogidos con respeto y ternura de la vida cotidiana de los pueblos, que agrupan las experiencias de la vida personal y constituyen un patrimonio particularmente valioso para la memoria de la humanidad. A partir de la constatación de los conflictos que las diferencias culturales pueden engendrar actualmente, debemos esforzarnos en reflexionar sobre los fundamentos de una ética que concierne a la humanidad y no solamente a los creyentes»⁶³⁶.

Piensa Ricoeur que estamos al comienzo de una historia que apenas ha iniciado un diálogo entre las religiones y las no religiones. «La tolerancia pasa por distintos niveles en un primer nivel consiste en soportar lo que no puede impedirse. Pero hay que pasar de esta tolerancia forzosa a una tolerancia aceptada y elegida: solo desde el interior mismo de la relación con lo fundamental comprendo que hay convicciones distintas a la mía. En ese momento, la tolerancia no me viene impuesta por terceros que me digan: quédate en tus límites, no vayas más allá; terceros que me impongan una obligación desde fuera. Sólo desde dentro reconozco que hay otros de mí mismo, piensan de modo distinto. Cuando esto es así, el problema de la tolerancia desborda la relación de la ciencia y de la religión, concierne a todas las convicciones. La ciencia no es la única que detenta la clave del problema de la violencia entre los hombres»⁶³⁷. Para Ricoeur forma parte de la problemática del mal el hecho de desearlo: el hombre hace sufrir al hombre. Este es un dato absolutamente fundamental. Para salir de la violencia hay que, en primer lugar, querer entrar en el discurso, la argumentación y discusión.

Ricoeur aborda el problema del mal desde tres niveles. En primer lugar está el nivel descriptivo de las múltiples formas de violencia: violencia en el lenguaje, como difamación, calumnia, etc.; violencia en la acción, que agrupa todo atentado a la integridad de la persona; y destructividades en el ámbito de las instituciones, que hace referencia a las guerras y conflictos en el sentido más amplio. En el segundo nivel se pregunta si, tras las múltiples figuras del mal, hay una estructura o un origen, entendiendo por origen, no causalidad física u orgánica, sino una legitimación, en términos kantianos, la *máxima universal del mal*. No se trata de una lamentación, sino más bien de una confesión a un nivel profundamente reflexivo. Nos encontramos con el mal como legado y también como responsabilidad. En el tercer nivel está la tradición de la bondad, la confianza en la asistencia y ayuda. «Por muy radical que sea el mal, dice el mito del Génesis, la bondad es mucho más radical, o empleando el lenguaje kantiano, si el mal es radical, la bondad es originaria [...] En cuanto a la prevalencia en el fondo de la reflexión, de la finalidad fundamental hacia la bondad y la justicia, aseguraría que es justamente lo que preside el proyecto de mejora de la especie humana. Ese proyecto de salvar el fondo de bondad del hombre es el que llamaría *religioso* [...] Yo inscribo lo religioso en el asentimiento fundamental que viene de mucho más allá y de mucho antes que yo, en mi coraje para vivir haciendo prevalecer la bondad sobre el mal, cuya radicalidad lamento y reconozco al mismo tiempo. El hecho de que el mal esté presente desde siempre no nos convierte en una especie condenada, porque hemos sido fundamentalmente aceptados y asistidos en nuestro valor para vivir. Según la fórmula del teólogo protestante Paul Tillich. Lo religioso es *el coraje del ser*».

636. J.-P. CHANGEUX, y P. RICŒUR, op. cit., p. 254.

637. Ibid., p. 257.

En la réplica, Changeux matiza sobre el carácter religioso del fondo de bondad del ser humano. Argumenta que ese fondo de bondad sólo puede actualizarse elevando el debate desde el nivel de ese mosaico de comunidades morales particulares, religiosas o filosóficas, con sus convenciones sociales múltiples, contingentes y coercitivas, a ese otro del *corpus* de sentimientos morales propios a la especie humana. «Es abusivo situar la simpatía o la solidaridad en las categorías de lo religioso. Es evidente que lo religioso ha explotado históricamente esos sentimientos morales fundamentales, pero, contrariamente a la propaganda que difunde, no tiene el monopolio [...] Permítame criticar una vez más la definición de lo religioso como el *coraje del ser*. La encuentro demasiado exclusiva. Ese coraje del ser me parece un rasgo de la especie humana, que incluye motivación y consciencia reflexiva. Eventualmente, puede verse reconfortado por la religión, pero también por otras actividades asociativas sin relación con la religión. Ese esfuerzo valeroso de ser, de perseverar con plena consciencia, ese *conatus*, lo encontramos sobre todo en nosotros mismos, en nuestro cerebro, sin necesidad de recurrir a una instancia superior»⁶³⁸.

La violencia en el mundo tiene múltiples causas, económicas, políticas, sociales y culturales. La neurociencia proporciona también claves para su explicación. En la medida en que el hombre percibe su propio sufrimiento, puede representarse también el sufrimiento que ocasiona en el otro, con ayuda de una disposición cerebral a la atribución. A lo largo del proceso evolutivo se han conformado y desarrollado sistemas neurales que posibilitan diferentes niveles de conciencia, de representación, anticipación y evaluación, que eventualmente pueden controlar el paso al acto violento. En el ámbito de este espacio, más o menos consciente, es donde intervienen las memorias de las herencias culturales. Estas huellas de memoria, propias a una civilización determinada, están muy ligadas al proceso educativo, al medio en el que se desarrolla el niño, y son fundamentales para la autoevaluación y juicio moral⁶³⁹.

La neurociencia de la actividad normativa, la neuroética, puede aportar conocimientos valiosos para argumentar la universalidad de la ética. Puede elevar el debate desde el nivel del mosaico de comunidades morales, con sus convenciones sociales múltiples y contingentes (a menudo muy intransigentes), hasta el de un corpus de conocimientos y sentimientos morales más abierto y propio de la especie humana. Los diversos comités consultivos de ética en el mundo parecen moverse en esa dirección y pueden servir de modelo en esta búsqueda de *un bien común*, aún cuando su misión afecte solamente a los problemas éticos suscitados por la investigación de las ciencias de la vida y de la salud, y no tienen ningún poder legislativo ni autoridad administrativa, aunque sí suministra información y recomendaciones. Changeux escribe sobre su experiencia en el Comité consultatif national d'éthique, del que es presidente, entre los años 1993 a 1999: «Los problemas de que se ocupa abarcan desde la asistencia médica a la procreación hasta todos los nuevos problemas que conlleva el desarrollo de la genética molecular, pasando por los ensayos de medicamentos en el hombre, los implantes, etc. De un modo más general, esa clase de comité puede efectivamente instruirnos sobre el modo de gestionar las cuestiones de ética en una sociedad multicultural como es la nuestra actualmente y como lo serán enseguida la mayoría de las sociedades por efecto de la globalización. El Comité comprende al mismo tiempo personalidades de diferentes sensibilidades filosóficas o religiosas y personas con horizontes profesionales muy diversos: científicos, médicos, profesores, juristas y filósofos. Esta colectividad, limitada pero competente y representativa, se entrega a un debate razonado. Como presidente, me niego por supuesto a orientar el debate. Trato de observar y de comentar sin interferir. Los intercambios de puntos de vista son siempre sobre asuntos específicos, perfectamente definidos, como por ejemplo las precauciones frente a la aplicación general de los descubrimientos genéticos. Espontáneamente, la discusión evoluciona hacia una conciliación entre la racionalidad y lo que es reflejo de la más íntima humanidad. La compasión y el respeto de la persona son el núcleo de nuestras preocupaciones. Un mismo interés de humanidad predomina en todos los miembros del Comité, ya sean agnósticos, marxistas o creyentes, científicos o no científicos. Las discusiones, claro está, son a menudo contrapuestas y muy acaloradas [...] En lugar de intentar imaginar un modelo que dé cuenta de un objeto, de un fenómeno o de un proceso natural, como trata de hacer el biólogo al examinar por ejemplo las leyes de la herencia o el estado de la actividad de la célula nerviosa, los Comités intentan elaborar, mediante una argumentación colectiva, modelos que permitan vivir bien respetando las libertades individuales y la dignidad de la persona»⁶⁴⁰.

638. *Ibid.*, pp. 263-264.

639. E. GARCÍA GARCÍA, «Neuropsicología y educación de las neuronas espejo a la teoría de la mente», *Revista de Psicología y Educación*, 2008, 1, 3, pp. 69-89.

640. J.-P. CHANGEUX, y P. RICŒUR, *op.cit.*, pp. 274-275.

Se trata de una práctica de la normatividad moral, de una ética de la deliberación. El pluralismo es necesario porque es preciso un intercambio de los diversos argumentos, donde se compartan las perspectivas con el fin de que ningún argumento sea eliminado. En la medida en que esos proyectos y esos argumentos sean expresados, como señala Habermas, es posible convencer y hacer evolucionar las configuraciones internas de los *espacios cerebrales* en oposición, y desembocar después de un debate en un auténtico acuerdo sobre un proyecto nuevo. Se trata de la elaboración de normas éticas desde un punto de vista concreto y práctico, normas deducidas de un debate lúcido y fundado al margen de cualquier a priori, provisionales y siempre revisables. Pero en ningún caso se pretende defender un relativismo filosófico o ético. Así la naturalización de los modelos éticos, en vez de presentarse como deshumanizante, por estar separada de sistemas simbólicos propios de culturas particulares, abre el camino para una comprensión de aquello que es más auténticamente universal y libremente abierto en el proyecto ético.

Ricœur hace referencia a los tres apartados que constituyen lo que él llama *mi pequeña ética*: un nivel aristotélico, aquel del querer vivir, de la buena vida; un nivel kantiano, el de las normas de alcance universal; y un tercer nivel de sabiduría práctica, donde la deliberación y la decisión deben responder a situaciones inusitadas. Es en este último nivel donde surgen las discusiones y opiniones de los Comités de Ética.

Para finalizar recogemos el texto tomado del epílogo del libro firmado por los dos autores. «Junto a una historia del pensamiento filosófico excepcionalmente rica, junto a los múltiples testimonios de la experiencia de los hombres y de su sabiduría, la reflexión sobre las neurociencias sigue siendo muy fragmentaria. Además de imperfectas, las tentativas de síntesis de esos saberes en constante evolución son escasas. Aunque no contribuya más que a suscitar una mayor reflexión en el contexto de un intercambio sincero entre las ciencias biológicas y las ciencias del hombre y de la sociedad, este diálogo habrá desempeñado una función.

Suscitar una mayor reflexión, pero además alertar. Los conflictos que padece nuestro planeta no tienen ciertamente una sola causa: rivalidades económicas, relaciones de fuerza entre poderes políticos, sometimiento a mercados cada vez más mundializados... Pero los conflictos entre culturas, la impenetrabilidad y la incompatibilidad aparente de las doctrinas morales, filosóficas y religiosas parecen poner constantemente en tela de juicio la existencia misma y la perpetuación de una sociedad justa y estable, constituida por ciudadanos libres e iguales. ¡Salvo qué...! Salvo que, en lugar de enfrentarse físicamente, los miembros en oposición acepten reconsiderar la enseñanza de las distintas sabidurías humanas a fin de construir un proyecto común, proyecto de paz, proyecto de civilización universal, libre y justo, de forma gozosa»⁶⁴¹.

641. *Ibíd.*, p. 285.